

LECCIONES

DERECHO Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA DE KANT

JOSÉ LUIS COLOMER*

SUMARIO: 1. RAZÓN PRÁCTICA Y AUTONOMÍA. 2. SOCIEDAD Y DERECHO. 3. LA IDEA DEL CONTRATO ORIGINARIO. 4. LOS PRINCIPIOS DE LA CONSTITUCIÓN REPUBLICANA. 5. MODO DE GOBIERNO Y FORMA DE ESTADO. 6. TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA POLÍTICA. LA SOCIEDAD COSMOPOLITA.

Estudiar a Kant como un capítulo importante de la historia de la filosofía del derecho y del Estado dice mucho sobre nuestro propio modo de concebir la reflexión jurídico-política. Debe notarse que, tras su impronta inmediata en el primer idealismo alemán y su primera «recuperación» por los filósofos de la ciencias sociales y ciertos notables precursores de la socialdemocracia, el autor de las *Críticas*, ha sido generalmente ignorado como pensador político. Esta ausencia es fácilmente explicable desde la concepción cientificista de la teoría política en la que coincidían tanto los modelos positivistas y empiristas como las concepciones materialistas y estructuralistas que, a uno y otro lado del espectro ideológico, dominaban la escena académica e intelectual hasta tiempos bien recientes. Los filósofos del derecho, por su parte, desde Cohen y Stammler hasta Kelsen, leyeron y explicaron al Kant filósofo del conocimiento y precursor de algunos de los conceptos y métodos del positivismo jurídico. No creo que sea desencaminado sostener que entre las manifestaciones académicas más notorias de la crisis de unos y otros modelos de pensamiento en las últimas décadas ha sido la ya enésima «vuelta a Kant», de la que obras como las de John Rawls o Jürgen Habermas son una prueba suficiente.

I. RAZÓN PRÁCTICA Y AUTONOMÍA

En la filosofía de Kant se encuentra, para muchos, la culminación de lo que hoy designamos como pensamiento moderno. Una forma de pensamiento

* Profesor Titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid

que, en el campo del conocimiento, conducirá al abandono de la metafísica dogmática para abrazar la causa de la ciencia y, en el ámbito de la moral, el derecho y la política, romperá sus lazos con fundamentos trascendentes para poner en lo terreno, en las solas condiciones y posibilidades del mundo humano, las bases de sus propuestas y argumentos. Pero en el caso de Kant, el examen crítico de los presupuestos del conocimiento y del deber moral alcanza conclusiones que lo alejan decisivamente de las grandes corrientes, racionalistas o empiristas, que dominan el siglo ilustrado. Entre las conclusiones de la *Crítica de la razón pura*, el propio Kant se ocupa de destacar las consecuencias que la revisión de las pretensiones cognoscitivas de la razón tiene para la filosofía práctica. La limitación del alcance de la razón en su *uso teórico* –descriptivo, científico– a las condiciones de posibilidad de la experiencia abre el campo de sus posibilidades *prácticas*, esto es, en su atención «a lo que debe suceder», ámbito en el que la ciencia de «los mecanismos de la naturaleza» deja paso a «la libertad, y con ella, a la moralidad»¹.

La filosofía práctica de Kant, en su consideración de los principios por los que la voluntad libre se determina a la acción, lleva a cabo una «revolución copernicana» paralela a la que su crítica de la razón teórica había realizado en la teoría del conocimiento. La crítica kantiana de la razón práctica tiene como objeto el error de los filósofos morales que han buscado en algún objeto de la voluntad humana, como su fin o *bien*, el fundamento de su decisión para actuar. Cualquiera de los principios morales sustantivos o *materiales* así establecidos (ya partan del «concepto de la perfección, o de la voluntad divina», o de la felicidad, la sociabilidad, o el sentimiento moral) se muestran incapaces de proporcionar el principio de la voluntad que han buscado. Pues ocurre que si ese objeto es tal que la voluntad pueda o no proponérselo, según su elección, estaremos ante una relación contingente, mediada por el deseo, que da lugar a un principio técnico o pragmático. Éste obliga a la voluntad sólo hipotéticamente, esto es, con la mera fuerza de un consejo, dirigido a un interés subjetivo. Pero si, por el contrario, la voluntad se hallase vinculada necesariamente a un objeto, nos hallamos entonces ante la concepción de una «voluntad moral» sometida al conocimiento de las inclinaciones o necesidades que le han sido dados por la naturaleza, incompatible con el principio de libertad que funda la filosofía práctica.

Desde este argumento fundamental, nuestro autor opone su concepción de la moral de la voluntad autónoma a la de una razón práctica convertida en apén-

¹ Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro RIBAS, Alfaguara, Madrid, 1978, pp. 627, 628, A 800-802/B 828-830.

dice de la teoría, y se aparta de la tendencia, progresivamente dominante en la filosofía dieciochesca, a convertir la filosofía práctica en una mera consecuencia o escolio de las ciencias teóricas. Debe, sin embargo, advertirse que el pensamiento de Kant es, ante todo, el de un hombre de la Ilustración, que fundamenta su programa filosófico en la ciencia de su tiempo y que, muy lejos aún de la subjetividad romántica, o de cualquier forma de irracionalismo, formula en su mejor expresión el ideal de emancipación humana por «el uso de la propia razón». Pero, a la vez, el filósofo de Königsberg es (como su admirado Rousseau) uno de los primeros e insuperados críticos de la conversión de la razón laica en razón técnica o instrumental. Su concepción del uso práctico de la razón en términos de principios de la voluntad libre se enfrenta a un modelo de pensamiento que, en la moral, el derecho y la política, busca incluir sus reflexiones en el ámbito de la ciencia, como la simple puesta en práctica de un saber.

La condición de *autonomía de la voluntad*, que nuestro autor convierte en presupuesto central de su ética, proporciona como su ley suprema, frente a los principios materiales, un principio formal de universalidad de nuestras máximas. La voluntad que adopta como ley el sometimiento de sus máximas a la condición de que puedan ser concebidas como leyes universales para todo arbitrio racional, se convierte en voluntad autónoma, sólo sujeta a máximas de las que ella misma pueda considerarse legisladora. Al mismo tiempo, esta condición de nuestras máximas significa que en ellas nos tratamos a nosotros mismos y a todos los otros —en cuanto sujetos de una voluntad libre— como fines en sí mismos, y nunca sólo como medios, por lo que sólo este principio supremo de la moral reconoce la *dignidad* de cada ser humano como sujeto de libertad, al situar el respeto a esta condición de cada individuo más allá de cualquier transacción o comparación con otros bienes o fines valiosos.

II. SOCIEDAD Y DERECHO

La filosofía del Derecho de Kant contiene los principios de la razón práctica en cuanto se refieren a las relaciones entre individuos, esto es, para las acciones («externas») de cada uno en tanto afectan inmediata o mediatamente a otros. Las leyes de libertad externa del arbitrio lo son de la «legalidad» o *justicia* de las acciones, y no contemplan las intenciones o fines que cada uno se propone al actuar (la «moralidad» o bondad ética de la acción). Al mismo tiempo, el concepto «práctico», moral, de Derecho contiene los principios de interacción de los individuos como sujetos de libertad y tiene esta consideración como único fundamento, por lo que no atiende a los deseos o intereses de sus arbitrios, al bien o felicidad de los individuos. El Derecho es, pues, «el

conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley general de libertad». El respeto a la condición de cada uno de los otros como sujetos de libertad consagra, así, en el ámbito de las interacciones individuales, la exigencia categórica que nos presenta el único «derecho innato» de cada uno a «la libertad (independencia frente al arbitrio constrictivo de otro) en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal»².

Ahora bien, los sujetos de libertad son, por supuesto, individuos empíricos a los que las leyes morales (y el derecho de la humanidad en la persona de cada uno) se presentan como *imperativos* de su razón práctica, ya que sus arbitrios subjetivos se ven también movidos por deseos y pasiones, y actúan según máximas de la racionalidad instrumental, técnica o estratégica, que les conducen a utilizar cualesquiera objetos, también a los otros seres humanos, como instrumento para la consecución de sus fines. Cuando contemplamos las conductas efectivas en que la libertad de los arbitrios se manifiesta, se nos muestra por doquier el *antagonismo* que produce la propensión al dominio de otros en nuestro beneficio y la resistencia por parte de todos frente a ella. La historia de los seres humanos, de la que da cuenta nuestra mirada de observadores, es la historia del conflicto inacabable, o de la «insociable sociabilidad» de individuos enfrentados a los otros, de los que tampoco pueden prescindir. Kant reconoce la verosimilitud de la calificación hobbesiana del estado de naturaleza como un «estado de guerra» en el que nadie está seguro ante otro, «por lo que todos tienen que estar armados contra todos»³.

La conclusión de ésta concepción poco benévola de las relaciones humanas no es, sin embargo, pesimista ya que, en el conflicto entre los seres humanos, el historiador no puede dejar de ver el motor del desarrollo de las mismas disposiciones humanas que lo originan. En el antagonismo provocado por las pasiones sociales (por «el ansia de honores, poder o bienes») debemos ver una sabia «intención de la naturaleza» que produce el despertar de la inteligencia y los talentos, y hace posible el progreso en la cultura, como expresión conjunta de esos valores y logros específicamente humanos. Pero la condición para que el antagonismo de los arbitrios permita el progreso de la cultura, más que la miseria y la aniquilación mutua, es el sometimiento de los mismos por un po-

² Immanuel KANT, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela CORTINA y Jesús CONILL, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 39 y 48-49, (Ak. VI, pp. 230 y 236).

³ Immanuel KANT, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», trad. E. IMAZ, en *Kant, Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, pp. 46-47 (Ak. VIII, pp. 20-21).

der cuya fuerza irresistible pueda configurar un orden social efectivo. La coacción de la «libertad salvaje» de las voluntades por leyes exteriores, capaces de imponer un orden externo en las relaciones humanas, constituye el derecho, en su significado de orden efectivo de coexistencia según reglas impuestas coactivamente. Sólo el derecho positivo o «público», en este sentido de creador de un orden efectivo de relaciones que se impone sobre los arbitrios sin freno en mutuo antagonismo, hace posible el «estado civil» o «sociedad civil» que permite el desarrollo de las disposiciones sociales y culturales de la humanidad.

El derecho, así entendido, es producto de los intereses pragmáticos de la especie, de las directrices de la razón instrumental del sujeto que actúa según los motivos de la heteronomía o de la «constricción de la naturaleza». No hay aquí intervención alguna de la voluntad moral o acción determinada por principios de justicia, sino un proceso resultante de la necesidad, de la acción de los arbitrios heterónomamente motivados por las inclinaciones, es decir, «patológicamente provocado». ¿Qué queda, en esta explicación empírico-histórica del derecho, de aquella idea o concepto moral de derecho, de los principios universales de justicia, que la razón nos presenta como exigencia categórica para nuestras interacciones como sujetos de libertad? La necesidad racional de conciliar ambas exigencias en un estado de derecho público «racional», o conforme a leyes de justicia, se convierte en el gran objetivo de la reflexión jurídica y política de Kant. En sus propios términos: el problema de «la sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la especie humana»⁴.

La teoría del derecho y del Estado es, entonces, la teoría de la realización, por medio de la legislación coactiva, de los principios de libertad en la relación entre arbitrios, que contiene la idea de justicia. Su desarrollo argumental pasa por afirmar tanto la legitimidad de la coacción jurídica —en tanto es coacción de las acciones que se oponen a la libertad según leyes— como su carácter de imperativo práctico-moral derivado de los derechos y deberes puramente racionales de justicia (o «en el estado de naturaleza») que sólo el derecho público puede asegurar. A partir de las premisas del derecho innato a la libertad —como independencia de los arbitrios particulares de otros— y del derecho a la propiedad individual o libertad en el uso de objetos como medios para nuestros fines, se deduce el imperativo de una constitución civil, esto es, el deber de entrar en un estado jurídico que, por medio de la justicia pública y de un «poder garantizador», provea las condiciones bajo las cuales «cada uno pueda participar de su derecho».

⁴ Ibid., pp. 49-50 (Ak. VIII, pp. 22 y 23).

III. LA IDEA DEL CONTRATO ORIGINARIO

Al imperativo racional de establecer una constitución civil, que tiene como único fundamento el principio de libertad, responde la idea de un «contrato social originario». Se trata de la «idea del acto por el que el pueblo mismo se constituye en Estado» sin que por ello los individuos sacrifiquen una parte de su libertad innata en pro de algún otro fin, sino que abandonan «su libertad salvaje y sin ley para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta *dependencia brota de su propia voluntad legisladora*»⁵.

En el recurso por Kant a la figura argumentativa del contrato originario se dan cita elementos procedentes de la tradición contractualista moderna (se observa con claridad la influencia de Pufendorf y Hobbes y, sobre todo, la de Rousseau) con premisas de la propia filosofía kantiana, en una construcción argumentativa que contiene el núcleo de su filosofía del Estado. Sus rasgos esenciales se sintetizan en la explicación según la cual la idea del contrato tiene carácter práctico, regulativo, en cuanto obliga al poder legislador «a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo». Este es el criterio de legitimidad de toda ley pública y fundamenta la facultad moral de coaccionar. En tal concepción debe destacarse como primera nota decisiva la configuración del contrato como criterio de acción para el poder legislador, soberano del Estado, cuyo título de legitimidad no es contemplado por la idea del contrato. Si bien de la idea de contrato deriva un «concepto *racional* de la soberanía», que desde el punto de vista de la justicia reside en el «pueblo mismo» —en tanto todas las leyes han de poder proceder de su voluntad— tal noción es sólo «un *producto mental* mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo»⁶.

El poder jurídico-político no deriva su validez, por tanto, del contrato originario sino de su propia condición histórica de poder efectivo que realiza el orden de la sociedad civil, de la que es, por esta razón, «poder constituyente». El derecho al ejercicio del poder legislativo no surge del contrato, por lo que éste no establece para su titular una obligación jurídica a la que correspondan para el pueblo derechos de coacción sobre el soberano. Sólo mediante la fuerza de un poder único es posible el derecho, por lo que sólo a través del soberano el pueblo existe como sociedad y «puede coaccionar jurídicamente». El so-

⁵. Immanuel KANT, *Metafísica...*, op. cit., pp. 145-146 (Ak. VI, pp. 315-316).

⁶. *Ibíd.*, pág. 176 (Ak. VI, pág. 338).

berano no es, pues, una parte del pacto originario, y no se encuentra en relación de «igualdad en la comunidad», porque no es un miembro de la misma, sino «su creador o conservador».

Estas premisas son imprescindibles y, en un sentido, suficientes para explicar la tajante oposición de Kant frente a cualquier *derecho de resistencia* del pueblo frente al legislador. La acción unificadora de una única voluntad soberana es la condición generadora del derecho positivo y, así, condición necesaria del estado conforme a los principios racionales de justicia. Admitir un derecho del pueblo a resistirse activamente al soberano que, a su juicio, hubiera violado el contrato originario, destruiría la misma constitución legal; pues significa reconocer un contrapoder limitador del soberano que pueda oponerse a éste, lo que es incompatible con la permanencia en un estado jurídico, que constituye el primer imperativo de justicia. La necesidad de una decisión última sobre el derecho excluye tanto la existencia de un juez por encima del poder soberano como la de un poder coactivo más allá de éste, por lo que ambas posibilidades contradicen, para Kant, la misma noción de derecho. La acción legislativa reformadora por parte del soberano mismo se convierte en el único medio aceptable para adecuar el derecho existente a las exigencias del contrato social. La resistencia al soberano es radicalmente condenada, pero no desde un punto de vista ético o histórico, sustentado en el derecho divino o tradicional de los gobernantes actuales o en los beneficios que puedan esperarse de su sabiduría o benevolencia, sino desde una consideración «de lógica jurídica»⁷.

Sólo desde este tipo de razones puede Kant condenar la revolución y, simultáneamente, afirmar el deber de «someterse al nuevo orden de ideas y obedecer a la nueva autoridad», una vez que la revolución haya triunfado y se haya establecido una nueva constitución. Y solamente esta explicación hace aquella problemática tesis kantiana compatible con la defensa simultánea por su mismo autor de las revoluciones irlandesa y norteamericana y, sobre todo, con su apasionado apoyo a la causa de la revolución francesa, esa «revolución de un pueblo lleno de espíritu» que «encuentra en el ánimo de todos los espectadores una participación de su deseo rayana en el entusiasmo, cuya manifestación (...) no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano».

La versión kantiana del contractualismo, que sobrelegitima la acción de un poder político jurídicamente irrestricto por su carácter irremplazable de

⁷ Felipe GONZÁLEZ VISEN, «La Filosofía del Estado en Kant», en *De Kant a Marx. Estudios de Historia de las ideas*, Fernando TORRES, Valencia, 1984, pág. 95

configurador del orden legal, no limita a esta tarea el deber del soberano. Bien al contrario, dirige a éste el imperativo primordial de legislar conforme a la voluntad común o universal del pueblo. Por eso puede Kant distanciarse expresamente de la que considera «espantosa tesis» de Hobbes, y afirmar que el pueblo tiene «derechos inalienables» frente al soberano, aunque «no puedan ser derechos de coacción». La idea racional del contrato presenta un criterio para la acción del soberano y, por ende, para el juicio crítico, que debe poder ser público, sobre la legitimidad o justicia de la acción legislativa y política. ¿Cómo debe interpretarse este criterio formulado con la terminología rousseauniana de la voluntad general? Kant insiste reiteradamente en la necesidad de evitar que por «voluntad común» se entienda la voluntad o consentimiento efectivos o probables del pueblo, lo que haría depender el criterio de justicia de factores como la felicidad, el bienestar o la satisfacción de intereses de los súbditos, o de la mayoría de éstos. La «simple posibilidad» de que el pueblo prestase su consentimiento si fuera consultado, o de que no sea contradictorio que lo haga, basta para satisfacer la exigencia contractual de legitimidad. Al igual que ocurre en la teoría de Rousseau, la voluntad general apunta a un contenido diferente a la suma o agregado de las voluntades empíricas de todos; pues éste difícilmente casaría con las premisas kantianas acerca de los fundamentos racionales de la normatividad y sobre el surgimiento del orden social —en una historia definida por el conflicto y la dominación entre arbitrios subjetivos «patológicamente» motivados. El criterio de legitimidad de la acción del soberano no puede descansar en alguno de los fines que arbitrariamente podemos proponernos, ni tampoco en un fin que la naturaleza nos imponga necesariamente, como la preservación individual o de la especie, la seguridad o la felicidad.

Tal convicción separa claramente a Kant de las doctrinas dominantes en la filosofía y la política de la Ilustración. Las doctrinas justificadoras del gobierno de los príncipes ilustrados en Alemania, en la obra de Christian Wolff y sus seguidores, o las figuras más relevantes de la ilustración liberal británica (Hume o Bentham son los ejemplos más claros en este punto), ponen en los principios del interés —público o de cada uno—, de la utilidad social o de la felicidad, el fundamento de las reglas de justicia. Kant rechaza, en cambio, que tales principios *materiales*, referidos a «objetos» del arbitrio empírico, puedan ocupar la posición que sólo corresponde al principio *formal* de la relación entre sujetos de libertad. El principio utilitarista, que hace descansar la acción legislativa en los fines de felicidad o bienestar, es reiterada y tajantemente contrapuesto por Kant al «principio del derecho» que constituye la idea de *salus publica* como «ley suprema del Estado». El individuo consciente de su condición de sujeto de voluntad libre debe exigir que «el *derecho* de los hombres

preceda a toda consideración de bienestar, pues se trata de algo sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar».

La «piedra de toque» para la legislación pública se halla, por el contrario, en el *consentimiento racional*, esto es, en lo que al pueblo «le sería lícito convertir en ley»; y presenta una pauta de índole normativa para el propio pueblo, que no puede ser otra que los propios principios morales fundamentales para las relaciones entre arbitrios. Esta interpretación se confirma en los textos políticos de Kant, en los que la voluntad se caracteriza como universal por su adecuación al «principio del derecho», o a «los principios universales del derecho». Sólo legislando conforme a éste principio es la voluntad racional de cada uno la que «decide sobre todos y sobre sí mismo», pues «sólo hacia sí mismo nadie puede cometer injusticia.»⁸ El principio formal de justicia así formulado ha sido desdeñado como vacío de contenido: La incapacidad del principio kantiano para determinar contenidos en términos de acciones o relaciones sociales o jurídicas lo haría inapto para guiar la acción política y legislativa, cuya racionalidad requiere necesariamente la propuesta de *fin*es a realizar. Pero, si bien es cierto que estamos ante un principio de índole formal —y el propio Kant así lo enuncia expresamente, ya que debe concernir «a la forma de la justicia, no a la materia o al objeto sobre el que tengo un derecho»— ello no autoriza a concluir sin más que nos hallemos ante un principio radicalmente vacío. La propuesta kantiana no ambiciona proveer la premisa o premisas de las que pueda derivarse todo un ordenamiento legislativo, político o social, sino que se refiere a un momento previo o inicial de éste, estableciendo condiciones o límites a aquél, a las decisiones sobre el contenido de reglas y políticas, a la competencia sobre esas decisiones o a los principios que deben presidirlas.

IV. LOS PRINCIPIOS DE LA CONSTITUCIÓN REPUBLICANA

La versión de la idea del contrato originario que acoge la filosofía jurídico-política kantiana va a presidir su teoría del «Estado republicano», prestándole sus rasgos específicos, entre ellos, su contraposición con un tipo de Estado «democrático» en el que la voluntad empírica del pueblo, sin restricciones,

⁸ Immanuel KANT, *Sobre el dicho común: «Eso es correcto en teoría, pero no es posible en la práctica»*, trad. F. PÉREZ LÓPEZ y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 33, 39 y 47 (Ak. VIII, pp. 294, 299, 304), y en el mismo, *Metafísica...*, op. cit., pág. 163 (Ak. VI, pág. 329).

«se impone a cada uno despóticamente». El principio moral que exige respeto al derecho de la humanidad en cada individuo configura el Estado de derecho acorde con la idea del contrato según los principios de la Constitución republicana, «fundamentos de la única constitución que nace de la idea del contrato». Como era de esperar, el primero de dichos «fundamentos» del Estado republicano es el *principio de libertad* individual, expresado en la fórmula «nadie me puede obligar a ser feliz a su modo, sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca», siempre que esta libertad pueda coexistir con la de otros según leyes universales. La libertad individual de elección de fines y formas de vida, y de acción según ellos, es la libertad «liberal» que distingue el *gobierno republicano* del *gobierno paternal*, que trata a los individuos «como menores de edad, incapaces de distinguir lo que es verdaderamente beneficioso o perjudicial» y constituye «el mayor despotismo imaginable»⁹.

La concepción de la libertad personal como autodeterminación, o elección no coaccionada por otro, se completa con una referencia a sus límites en el marco del orden jurídico, límites que no pueden ser más que los que derivan del derecho de otros según leyes universales, por lo que Kant puede caracterizar la misma libertad como «la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto he podido darles mi consentimiento.»¹⁰ Pese a las interpretaciones encontradas a que esta formulación ha dado lugar, el conjunto de la exposición kantiana desarrolla una concepción liberal de las libertades personales en el Estado republicano, entre las que la libertad económica y, sobre todo, la libertad de pensamiento y expresión pública ocupan un lugar destacado. Ningún otro derecho o valor político es sostenido con tanta fuerza en los escritos de Kant como lo son la libertad de conciencia, la libertad religiosa, la libertad de investigación en el ámbito académico y, en la relación del ciudadano con el poder político, la libertad de expresión pública y de crítica de la legislación y del gobierno o «libertad de pluma». La «libertad en el uso público de la razón» se sitúa como condición prioritaria del progreso individual y de la sociedad en la ilustración y, negado el derecho activo de resistencia, desempeña el papel decisivo de «único paladín de los derechos del pueblo» frente al soberano.

El segundo principio de la constitución republicana es el *principio de igualdad*. Del derecho innato a la igualdad como individuos, concebido como reciprocidad en la facultad mutua de vinculación (que excluye a cualquier «su-

⁹. Immanuel KANT, *Sobre el dicho común...*, op. cit., pp. 27-28 (Ak. VIII, pp. 290-291).

¹⁰. Immanuel KANT, *La paz perpetua*, trad. F. RIVERA PASTOR, Espasa Calpe, Madrid, 1949 (1ª ed.) 5ª ed. 1979, pág. 102 (Ak. VIII, pág. 350).

perior» en el pueblo) se deriva, en el Estado, una condición de igualdad en el sometimiento a la ley, o «como súbditos». Según este principio, todos son iguales ante las leyes públicas ya que nadie es superior jurídicamente a otro, pues nadie puede coaccionar a otro «si no es por medio de la ley pública» igual para todos, con la excepción del soberano, al que se excluye de la relación de igualdad. La restricción del ámbito de la igualdad al estricto ámbito del derecho, o como igualdad ante la ley, la hace compatible con una situación de desigualdad social y económica ilimitada —«con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones»—. El principio kantiano se opone al derecho y el Estado estamentales propios del Antiguo Régimen, esto es, a la relación jurídica entre siervo y señor, y al sistema de privilegios. La posición de cada uno en la sociedad debe depender sólo de «su talento, su aplicación y su suerte»; esto hace inadmisibles al privilegio de la prerrogativa hereditaria, pues vincula la posición social al nacimiento, «que no es una *acción* del que nace». La institución de la nobleza es expresamente condenada como contraria al derecho del pueblo.

La radical limitación del alcance del principio de igualdad en el Estado lleva a Kant a ignorar cuestiones políticas tan importantes como el efecto que la desigualdad económica produce como desigualdad en el ejercicio y en el valor de la libertad para cada individuo, o a confiar injustificadamente en que la carencia de obstáculos jurídicos a la acción de los talentos y la suerte baste para asegurar la igualdad de oportunidades. Pero, sobre todo, dicha restricción introduce serios problemas de verosimilitud y coherencia en la propia construcción republicana. Un grado importante de desigualdad en la propiedad aboca, como el propio Kant reconoce, al sometimiento o dependencia de unos a la voluntad de otros, pues el bienestar, o la propia supervivencia, de algunos dependerá de la voluntad de otros. Este es el caso «del mozo que trabaja al servicio de otro, el sirviente, el menor de edad, todas las mujeres» y, en general, de todos aquéllos que «deben vender su fuerza de trabajo», viéndose «forzados a ponerse a las órdenes de otros para poder vivir»¹¹. Estamos, el propio Kant así lo contempla, ante consecuencias de la distribución de la propiedad que atañen a las relaciones entre arbitrios libres y, por eso, a los principios de justicia articulados en torno a una concepción del derecho de cada ser humano como libertad o independencia frente al sometimiento a la voluntad particular de otro. No parece aceptable que una teoría de la justicia articulada desde este principio pueda dejar fuera de su ámbito la dependencia personal debida a la desigualdad económica. De hecho, esta cuestión se convierte en el núcleo del tercero de los principios del Estado republicano.

¹¹. Immanuel KANT, *Sobre el dicho común...*, op. cit., pp. 29 y 35 (Ak. VIII, pp. 292 y 296) y el mismo, *Metafísica...*, op. cit., pág. 144 (Ak. VI, pág. 314).

El *principio de ciudadanía* se refiere a la condición de cada individuo como coautor, mediante el voto, de las leyes a las que está sometido y de las que, en esa medida, puede considerarse como colegislador a través de sus representantes. Este tercer atributo o derecho completa necesariamente la teoría del Estado en que todo individuo, como sujeto de libertad, se somete igualmente a leyes que son universales en tanto acordes a la voluntad universal o común de todo un pueblo. Pero el modelo argumental seguido hasta ahora en la filosofía jurídico-política kantiana se quiebra en este momento, ya que el derecho de ciudadanía se restringe al requerirse para su titularidad el requisito de la *independencia civil*, esto es, la condición de aquél que es «su propio señor», o «no agradece la propia existencia y conservación al arbitrio de otro». De tal condición están excluidas las mujeres, y lo están también todos aquéllos que no tengan «alguna propiedad», lo que incluye algún «oficio, arte o ciencia». Dejando de lado la exclusión de las mujeres, que, al igual que en los otros contextos en que su situación o derechos son tratados por Kant, no es siquiera digna de atención crítica, el criterio socio-económico de diferenciación, que ofrece dificultades al propio autor, apunta a la diferencia entre quienes pueden intercambiar libremente los productos de su trabajo y quienes deben vender su fuerza de trabajo. De la ciudadanía activa queda, entonces, expulsado el proletariado o «cuarto estado», cuya futura generalización en el capitalismo desarrollado Kant está lejos de imaginar, al sostener la creencia, habitual en su tiempo, de que ese estado es más bien una situación provisional que se transformará con la generalización de la propiedad individual.

La razón que justifica en esos supuestos el apartamiento de la esfera pública de adopción de decisiones político-legislativas es que el sometimiento a las órdenes o voluntad de otros, de quienes depende la propia subsistencia, elimina el juicio independiente que la ciudadanía activa requiere. Pero, junto a la debilidad de este mismo argumento, debe objetarse a la posición de Kant la incorrección metodológica de confundir el plano de los principios racionales *a priori* con el de la realidad social, contingente e irracional a la luz de aquéllos principios. El conflicto entre un derecho universal de ciudadanía, que procede de la idea moral del contrato originario, y la independencia como condición efectiva limitada a una parte de los individuos en una sociedad histórica, no se resuelve afirmando las exigencias del principio de justicia sino los efectos restrictivos de la condición económica, empírica, que el propio Kant considera contradictoria «con la definición del concepto del ciudadano en general». En este momento crítico de la teoría del Estado republicano, que concierne a la formación de la voluntad legislativa en ese Estado, se manifiesta la problemática relación entre el fundamento racional de aquél y su realidad jurídico-política positiva. A las dificultades de esta relación se referirá la teoría del *modo de gobierno* republicano.

V. MODO DE GOBIERNO Y FORMA DE ESTADO

Un aspecto central de la relación entre principios de justicia y Estado empírico es la distinción entre la «forma del Estado», o «de la soberanía», y el «modo de gobierno», que se traza en torno a la diferencia entre «las personas que tienen el poder soberano» y «la manera como el soberano —sea éste quien fuere— gobierna al pueblo». Aparte de su enraizamiento en la tradición histórica y de su poder explicativo, la distinción cumple en la obra de Kant un papel metodológico y político de primer orden: recuerda la distancia crítica insuperable entre la idea moral y su realización efectiva, y responde a la convicción de que la forma republicana de la soberanía no es condición indispensable para la realización de una sociedad jurídica sustantivamente republicana. La «letra» de la constitución contiene la titularidad de la soberanía o poder legislativo, en tanto que el modo de gobierno republicano constituye el «espíritu de aquélla». Es el modo de gobierno lo que define, ante todo, el republicanismo y, así, «lo que más importa al pueblo»; en tanto que la *forma imperii* preferible es la que mejor realice este modo de gobierno. Los rasgos que diferencian el Estado republicano del Estado despótico —representatividad y separación de poderes— conciernen al ejercicio del poder y no a su titularidad.

El gobierno republicano «representa» a la comunidad, en primer lugar, en el sentido necesario para la existencia misma del derecho público, esto es, por cuanto asume o concentra la facultad de obligar que todos tienen en el estado de naturaleza. Estamos ante la concepción hobbesiana del soberano, *representativo* porque la unidad de su voluntad y su poder —que sustituye a las voluntades particulares— es condición de la existencia del Estado. Pero, además, la representatividad es exigencia práctico-moral para el soberano, en cuanto las máximas o principios de la legislación deben fundarse en la voluntad unida del pueblo según la idea del contrato originario, sin olvidar que lo que ha de representarse no es la voluntad efectiva del pueblo, o de la mayoría de éste, sino la voluntad universal *a priori* según la idea y los principios del derecho. Cuando se propone el gobierno representativo al gobierno «democrático», no entiende precisamente por tal una pauta de atribución de la titularidad del poder legislativo sino un modo de ejercicio del mismo, por el que las voluntades empíricas —aún de la mayoría o de sus representantes— legislan en beneficio de sus intereses particulares, y en el que, por tanto, la «voluntad de todos» sustituye a la voluntad general.

La adecuación de las máximas o pautas de acción del poder político a la idea de la voluntad general se traslada a la condición de *publicidad*, que Kant

consagra como principio básico de la política o del derecho público, y según la cual: «las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite publicidad» (*La paz perpetua*, 151, Ak. 381). La capacidad de una medida política o legislativa de ser públicamente anunciada y conocida, convertida en condición de su legitimidad, traslada —como han observado, entre otros, John Rawls y Jürgen Habermas— la condición de universalidad de los principios morales al ámbito de la política. Tal condición cualifica a los principios políticos que tratan a cada miembro de la comunidad como libre e igual y, así, como sujeto del consentimiento o voluntad común que constituye la pauta de justicia de la acción del Estado.

La separación de los poderes de legislación, aplicación y ejecución de las leyes es la segunda nota del gobierno republicano. La propuesta kantiana de separación de los poderes del Estado aparece apenas perfilada, y parece responder mucho menos a un diseño político de limitación del poder que a una teoría filosófico-jurídica. No encontramos aquí nada parecido a los mecanismos de *checks and balances* o a las razones que explican este tipo de diseños. La tripartición de los poderes se articula, según Kant, al modo del esquema en tres proposiciones de un razonamiento práctico, y la preservación del carácter universal de su premisa mayor parece ser el interés fundamental que la justifica. La universalidad de la ley que procede de la voluntad del soberano legislador, exige separar a éste de las decisiones particulares de aplicación y ejecución de aquélla. La preeminencia de la ley es también preeminencia del poder legislativo sobre el ejecutivo, al que somete y obliga, hasta el punto de que el legislador «puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración».

Aunque de importancia subordinada a la cuestión básica del modo de gobierno, la atribución de la titularidad de los poderes del Estado es tratada por Kant con cierto detenimiento, y con argumentos que reflejan la tensión entre el punto de vista de los principios y las consideraciones instrumentales o prudentiales, que miran a la sociedad histórica en la que han de aplicarse. La relación entre la soberanía de la voluntad universal y la «persona física que la representa», y la hace efectiva, constituye «la *forma de Estado* como autocrática, aristocrática o democrática». De las tres formas de Estado de la filosofía clásica, la opción aristocrática es descartada de inmediato, por compartir los peligros de la forma monárquica y carecer de las ventajas de ésta frente a la republicana. La forma monárquica (o «autocrática») posee la ventaja de la simplicidad en la formación de una voluntad legisladora única, pero adolece del inconveniente —desde el punto de vista del derecho racional— de la invitación al «despotismo» que con frecuencia produce. La gran dificultad para la unificación de las

voluntades que la forma democrática requiere se compensa, en cambio, porque en ella los súbditos son también ciudadanos activos, lo que lleva a sostener que la verdadera república es un sistema representativo que «pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados).»¹² Pero la preferencia por la forma democrática de gobierno no es tan imperiosa que requiera una transformación o reforma inmediata de las monarquías existentes. Por el contrario, las formas de Estado existentes pueden permanecer «mientras sean necesarias para la maquinaria de la constitución política» y siempre que los monarcas, «aunque reinen como *autócratas*, gobiernen en *republicano*», es decir, según el espíritu del republicanismo; desde aquí será posible el progreso hacia la constitución republicana «también según la letra».

VI. TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA POLÍTICA. LA SOCIEDAD COSMOPOLITA

La relación entre la *teoría*, como conjunto de principios prácticos racionales, y la *práctica*, como realización de fines a la luz de esos principios, se configura privilegiadamente en la concepción kantiana de la *política*. Si, como piensa nuestro autor, ninguna práctica es posible salvo desde el marco de comprensión racional de una teoría, con mucha mayor razón esto ocurre en el ámbito moral -de los principios prácticos de la virtud o del derecho- en el que «el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente». La comprensión de la política como *praxis* de la teoría del derecho implica que «el derecho no tiene nunca que adecuarse a la política, sino siempre la política al derecho» (a los principios racionales de éste). Pero si esto significa que, en la deducción filosófica, «no puede haber disputa entre la política y la moral» (como teoría del derecho), no es menos cierto que en la historia, como ámbito de las disposiciones sensibles y de la «inclinación egoísta», la «naturaleza súbitamente demasiado humana» sí produce ese desacuerdo.

Desde nuestra posición de observadores de la interacción humana en la historia constatamos por doquier el antagonismo, la dominación y la guerra, que hacen que los seres humanos necesiten de poderes que dobleguen sus voluntades por medio de la violencia para hacer posible la coexistencia civil; todo lo cual no puede ignorarse en una concepción de la política como práctica efectiva. La política debe actuar sobre las motivaciones empíricas, «egoístas», de los seres humanos; «el resultado es el mismo que si esas tendencias no exis-

¹² Immanuel KANT, *Metafísica...*, op. cit., pp. 176-179 (Ak. VI, pp. 339-341).

tieran, y el hombre, aún siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano». El problema del establecimiento de un Estado tiene solución (...) «aún cuando se trate de un pueblo de demonios.»¹³ La complejidad de la política deriva de su emplazamiento en la encrucijada entre la teoría y la práctica, entre los principios de justicia y las exigencias de la acción configuradora de realidades sociales. El interés de la filosofía política kantiana no radica en su tratamiento de cuestiones políticas sino en su aproximación, como filósofo, a «la cuestión de la política»¹⁴.

La prioridad de Kant es, en todo caso, afirmar los derechos de la razón práctica en la política, frecuentemente postergados en favor de las constricciones de la experiencia que dominan los discursos de la constitución histórica o de la eficacia del poder. Los blancos principales de la crítica kantiana son, en primer lugar, el conservadurismo «empirista», o historicista, de autores como von Gentz, Achenwall o Rehberg, que, siguiendo a Burke, entronizan lo establecido como única guía de la acción política; en segundo lugar, Kant apunta aquéllos que, en la huella de Maquiavelo, ponen en la astucia y la fuerza del poder la verdadera razón de toda política. Los primeros consagran la pasividad como política, perpetuando el *statu quo* e impidiendo todo progreso en el derecho de los seres humanos. Los segundos, «moralistas políticos», inventan una moral *ad hoc*, favorable a los intereses del poder, que convierte la política en una mera técnica o arte de dominación de los individuos para la perpetuación y engrandecimiento de los Estados. A ambas formas de «realismo político», Kant opone la figura del «político moral» que, sin dejar de lado los consejos de la prudencia política, hace de la justicia la condición primordial de su acción. La primacía que «el derecho de los hombres» tiene para el político moral, convierte en máxima suprema de su acción el principio según el cual «un pueblo, al convertirse en Estado, debe hacerlo según los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad». La compatibilidad de la política con los principios, morales, o del derecho, no se logra mediante «componendas» o «un término medio» entre sus respectivas exigencias. Los principios de justicia no pueden condicionarse a los intereses políticos: «el derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada por muchos sacrificios que le cueste al poder».

Ahora bien, la negativa kantiana a aceptar como insuperables los imperativos de la realidad se complementa con su distanciamiento de la creencia mi-

¹³. Immanuel KANT, *La Paz perpetua*, op. cit., pp. 125-126 (Ak. VIII, pág. 366).

¹⁴. Eric WEIL, «Kant et le problème de la politique», en *La philosophie politique de Kant, Annales de Philosophie Politique*, Institut International de Philosophie Politique, 4, 1962, pp. 1-32.

lenarista en la posibilidad de sustituir la realidad por un ideal moral asequible a la fuerza transformadora de la razón moral. La constitución perfecta es una «idea de la razón» a la que cabe aproximarse, pero que no puede nunca realizarse plenamente en la experiencia. La posibilidad de la acción transformadora conforme a los principios de la razón exige el compromiso con lo existente como punto de partida insustituible de la política. Sólo el conocimiento de las condiciones sociales de la acción política y la concepción «reflexiva» de la historia como el escenario en que la contemplamos, hacen posible la tarea del político moral.

Si los objetivos de la acción del político moral pueden englobarse en la idea de ordenación y preservación de una sociedad jurídica según los principios de la constitución republicana, Kant no deja de prestar atención precisa a algunas de las bases o condiciones históricas de tal sociedad de derecho. Entre éstos, no pueden olvidarse, en primer lugar, las condiciones materiales de vida de los individuos en el Estado. Como se comentó más arriba, la concepción paternalista tradicional, que hace de la felicidad del pueblo la misión primordial del gobernante, es radicalmente descartada como despótica, en una filosofía que pone en su lugar el principio de libertad de cada ciudadano como individuo. Nadie puede decirle a otro cómo ser feliz, y nadie mejor que uno mismo es capaz de procurarse la felicidad si es libre para ello. Pero la conservación del Estado de derecho puede requerir el aseguramiento de las condiciones básicas de supervivencia y bienestar de sus miembros. Así, no como principio del derecho, sino como instrumento para su conservación, el poder político debe velar por el bienestar, y el gobierno puede legítimamente imponer tributos sobre las riquezas «para procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces para ello».

En segundo lugar, la ilustración de los seres humanos, que es ante todo capacidad de pensar por uno mismo, «de usar la propia razón», constituye una condición necesaria de un Estado acorde a los principios del republicanismo, pues sólo la independencia —en el juicio, en el pensamiento— convierte al individuo en ciudadano. La ilustración, por tanto, aun sin dejar de ser tarea y responsabilidad irrenunciablemente individual —atreverse a pensar por uno mismo requiere renunciar a la cómoda tutela de otros—, se convierte en objetivo prioritario del político moral. Porque la ilustración es, también, condición política de la ciudadanía republicana, en lo que atañe a los deberes y derechos respecto del Estado. De aquí la importancia del primer mandamiento para el poder político de permitir la libertad de expresión pública y, así, el uso público de la propia razón, «pues esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres».

A ese deber primordial del político se añaden los que conciernen al desarrollo de la cultura —de las energías o aptitudes creadoras de cultura— y al apoyo y promoción estatal de la educación. Pues es opinión de Kant que el desarrollo del libre pensamiento «repercute poco a poco en el sentir de pueblo, con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*, y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él»¹⁵.

En el ámbito de las relaciones entre Estados, el arte de la política instrumental, orientada a la dominación sobre otros y al «engrandecimiento del poder», tiene su más clara e irrestricta preeminencia. En ningún otro contexto de las relaciones humanas la violencia aparece más claramente como el «estado de naturaleza». En la superación de ese estado sin derecho, por medio del establecimiento de una constitución legal internacional, encuentra la teoría racional del derecho su verdadero fin. El deber de los Estados de entrar en un estado jurídico en sus relaciones mutuas, se corresponde al del imperativo del derecho público en las relaciones entre individuos. Pues solamente en ese estado el derecho, aplicado por una instancia de autoridad efectiva o tribunal superior, decide las controversias. El derecho sustituye así a la victoria militar, que es el único mecanismo de decisión en la situación de conflicto en que cada uno es juez de su propia causa.

Por estas razones Kant descarta con sarcasmo la virtualidad del «equilibrio de las potencias» como instrumento para la paz, y defiende la necesidad de un «estado de naciones», o sociedad jurídica cosmopolita, como única institución capaz de asegurar una paz duradera. Las dificultades prácticas, momentáneamente insalvables, para la realización de ese Estado cosmopolita —que constituye para el político, un deber de justicia «en las relaciones entre los pueblos»— nos aconsejan, sin embargo, conformarnos con el «sucedáneo de asociación política» que es una *federación* de Estados libres. En todo caso, ésta sólo servirá adecuadamente a su papel de garantía de una paz estable si cada uno de los Estados federados se dota de una constitución según el modelo republicano y, así, si en ellos las decisiones sobre la guerra y la paz son tomadas por el pueblo mismo.

En el escrito sobre *La paz perpetua* se conjugan algunos de los elementos esenciales de la filosofía política kantiana. En él se nos aparece la acción política situada en la tensión —el «abismo infranqueable»— entre una realidad

¹⁵ Immanuel KANT, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, trad. E. IMAZ, en *Kant, Filosofía de la historia*, op. cit., p. 37 (Ak., pp. 41-42).

histórica mucho menos que ideal y un imperativo moral de la razón, el de la «paz perpetua», que nos presenta un ideal inalcanzable pero al que debemos incansablemente aproximarnos. Desde el punto de vista de la moral, la guerra es un mal sin paliativos; la violencia y el sometimiento, sin atisbo de derecho, se consagran en ella como principios irrestrictos de las relaciones entre los hombres. La guerra envilece, además, al superviviente y al victorioso: «la guerra es mala porque hace más hombres malos que los que mata»¹⁶. Así, en ninguna de sus manifestaciones se muestra la naturaleza humana «menos digna de ser amada» que en el de las relaciones entre los pueblos. «No debe haber guerra» es el consiguiente imperativo categórico que, como veto irrevocable, dicta nuestra razón moral.

Pero, al mismo tiempo, la historia nos presenta la guerra como recurso permanente de las relaciones entre los pueblos, ofreciendo un escenario trágico de la acción humana sólo calificable en términos de «locura o maldad, y afán destructivos, también infantiles». Es más, tan entrañada está la guerra en las pautas de relación humana que se nos aparece como momento esencial, simultáneamente causa y efecto, del desarrollo de nuestras disposiciones técnico-pragmáticas para la sociedad y la cultura. Al igual que ocurre con la insociable sociabilidad en el plano de las relaciones entre individuos en la comunidad, la guerra entre pueblos es causa del poblamiento y colonización de toda la tierra por la especie humana, del progreso en la técnica y la cultura, de la formación de Estados y del establecimiento de relaciones legales entre ellos. Ya que este proceso no puede ser explicado mediante un propósito racional consciente de los propios seres humanos, el filósofo de la historia se ve obligado a pensarlo como un «plan de la naturaleza» que, mediante su «acción providente», impulsa a los seres humanos a esos cursos de acción que hacen posible las condiciones de la cultura y la legalidad en la historia.

El lenguaje, extraño para nosotros, de la teleología natural responde, sin embargo, a cuestiones que la filosofía política no puede dejar de abordar, y presenta la filosofía de la historia en la mejor de sus versiones modernas. El

¹⁶ Immanuel KANT, *La paz perpetua*, op. cit., pp. 110-113 (Ak., pp. 355-357). Kant condena el mantenimiento de ejércitos permanentes, no tanto por las dinámicas políticas negativas que producen —la superación competitiva entre los Estados y los gastos que ésta ocasiona hacen que su misma existencia se convierta en causa de guerras de agresión— como por una razón moral: «tener gentes a sueldo para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro —el Estado— lo cual no se compadece bien con los derechos del hombre en nuestra propia persona» (*La paz perpetua*, p. 93, Ak. p. 345).

punto de partida del planteamiento radica en la conciencia de que la acción político-moral, aunque deba ser dirigida y motivada por los imperativos de la justicia, produce sus efectos en el contexto empírico «irracional» de las acciones y relaciones que constituyen la historia humana. El interés, inevitable, por tales resultados de las acciones que nos proponemos, empuja necesariamente nuestra atención al carácter, favorable u hostil, de dicho marco, esto es, a la cuestión de la posibilidad del progreso humano. La reflexión histórico-filosófica no responde a un interés científico, en cuyo marco la categoría de la «intención de la naturaleza» no tiene cabida; la reflexión teleológica no puede rivalizar con los fueros de la explicación causal, que sigue proporcionando el único conocimiento válido de la naturaleza y los comportamientos. Desde el punto de vista teórico, la historia filosófica, que es «historia del futuro», no tiene más valor que «una novela» o «un viaje de la imaginación». La indeterminación de la conducta humana hace que ninguna de las tres posibilidades de futuro que se nos presentan —el retroceso hacia peor, el progreso de la especie, o el eterno estancamiento en que resultan sucesivos avances y retrocesos en torno al mismo punto— pueda llegar a ser una predicción fiable. La hipótesis del progreso responde, por el contrario, al intento filosófico de hacer a la historia compatible con los fines del político moral. Es el interés práctico, moral, el que requiere una perspectiva del futuro al que la acción política apunta. Y esa perspectiva, o escenario, debe ser tal que no prive de sentido a nuestro deber de «hacer algo provechoso para el bien universal», es decir, la posibilidad del progreso de la humanidad, a la que, en caso contrario, «tendríamos que odiar o despreciar». La idea de progreso es una necesidad del filósofo ilustrado cosmopolita, como sujeto de un proyecto consciente de aproximación a los ideales de constitución republicana y paz perpetua.

La construcción teleológica sólo cobra, pues, sentido desde su dependencia de las exigencias de la razón moral. También desde el punto de vista práctico, de la justificación o motivación de las acciones, debe mantenerse la preeminencia de los principios de nuestra razón práctica autónoma. La conciencia de nuestra condición de sujetos morales autónomos es el único punto de partida válido en el pensamiento práctico. Pues, como escribe Kant en la *Metafísica de las costumbres*: «aunque lo que concierne al cumplimiento de nuestro propósito [la paz perpetua] quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos al aceptar la máxima de obrar continuamente en esa dirección; porque esto es un deber; pero tomar como engañosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el repugnante deseo de hallarse privado de razón y verse sometido, junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza»¹⁷.

¹⁷. Immanuel Kant, *Metafísica...*, op. cit., pág. 195 (Ak., pp. 354-355).

BIBLIOGRAFÍA

a) Obras de Kant

La edición de referencia general de la obras de Kant es la de la Akademia de Berlín: *KANTS WERKE. Akademie Textausgabe*, Berlín u. alia, Walter de Gruyter, 1902 en adelante. Abrevio como «Ak.» las referencias a esta edición (página de la reedición de 1968) seguida del número del volumen de la misma.

- 1781.- *Crítica de la razón pura*. Primera edición 1781. Segunda edición 1787. Ak IV y III, respectivamente. Traducción citada de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
- 1784.- *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Ak. VIII. En *Filosofía de la historia*, selección y trad. de E. Imaz, México, FCE, 1981. También en *Ideas para una historia... y otros escritos de filosofía de la historia*, (ed. de Concha Roldán y R. Rodríguez Aramayo), Madrid, Tecnos, 1987.
- 1784.- *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*. Ak. VIII. En *Kant, Filosofía de la historia*, pp. 25-38 por la que se cita.
- 1785.- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ak. IV. Trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 7ª ed., 1981.
- 1788.- *Crítica de la razón práctica*. Ak. V. Traducción citada de Emilio Miñana y Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1975.
- 1790.- *Crítica del juicio*. Ak. V. Trad. citada de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1977.
- 1793.- *Sobre el dicho común: «Eso es correcto en teoría, pero no es posible en la práctica.»* Ak. VIII. Trad. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986.
- 1793 (II).- *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Ak. VI. Traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1969, reimpresión 1981.
- 1795.- *La paz perpetua*. Ak. VIII. Traducción citada de F. Rivera Pastor, Madrid, Espasa Calpe, 1946 (1ª ed.), 5ª ed. 1979. También Traducida por Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1985.
- 1797.- *Metafísica de las costumbres*. Ak. VI. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Estudio preliminar de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989.

b) Otra bibliografía sobre esta Lección

- BOBBIO, N.: *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Turín, 1969, primera edic., 1957.
- CARVAJAL CORDÓN, J. (coord.): *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*. Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 1999.
- COLOMER, J. L.- *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.: *El teísmo moral de Kant*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.

- GONZÁLEZ VICÉN, F.: *La Filosofía del Estado en Kant*. Universidad de La Laguna, 1952, posteriormente reeditado en González Vicén, *De Kant a Marx. Estudios de Historia de las ideas*, Fernando Torres, Valencia, 1984.
- GOYARD-FABRE, S.: *Kant et le problème du Droit*. J. Vrin, Paris, 1975.
- GREGOR, M. J. : *Laws of Freedom*. Blackwell, Oxford, 1963.
- GUISÁN, E. (ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona,(ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988., pp. 167-196.
- HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1985.
- KERSTING, W. : *Wohlgeordnete Freiheit. I. Kants Rechts-und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlín, 1984
- MENÉNDEZ UREÑA, E.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*. Tecnos, Madrid, 1979.
- MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.).- *Kant después de Kant (En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica)*. Tecnos-Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 1989.
- PHILONENKO, A.: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Vrin, París, 1968.
- RAWLS, J.: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Trad. e introd. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1986.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporias morales de Kant*. Tecnos, Madrid, 1992.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., MUGUERZA, J. y ROLDÁN, C. (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito de "Hacia la Paz Perpetua" de Kant*. Tecnos, Madrid, 1996.
- THIEBAUT, C.(ed.): *La herencia ética de la ilustración*. Crítica, Barcelona, 1991.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos, Madrid, 1987.
- VLACHOS, G.: *La pensée politique de Kant*. P.U.F., París, 1962.
- VVAA: *La Philosophie politique de Kant" Annales de Philosophie Politique*, Institut International de Philosophie Politique, 4, 1962.
- WILLIAMS, H.: *Kant's Political Philosophy*. Blackwell, Oxford, 1983.